

# SYTUACJA EGZYSTENCJALNA CZŁOWIEKA W WIEKU DOJRZAŁYM

Człowiek jest „bytem w sytuacjach” - to zawołanie dwudziestowiecznej filozofii egzystencjalnej oddziela ją od całej dotychczasowej tradycji myślenia filozoficznego o człowieku (Jaspers, 1932). Należy przy tym dodać, że to stwierdzenie, wyrażone najpierw przez czołowego jej twórcę i przedstawiciela Karla Jaspersa, a następnie podzielane przez wielu myślicieli współczesnych, ma jednak swoje zakorzenienie w myśleniu dziewiętnastowiecznym. Dla nowoczesnego myślenia o człowieku nie mniej ważne są bowiem zasługi duńskiego myśliciela Sorena Kierkegaarda, który pokazał nowy sposób widzenia ludzkiego istnienia, odchodząc od jego abstrakcyjnego, ogólnego ujmowania i kładąc nacisk na jednostkowy, indywidualny wymiar natury ludzkiej. Podniesienie „sytuacji” do rangi zasadniczego wyznacznika ludzkiego bytu oznacza dla współczesnych myślicieli, że dziś w rozważaniach o człowieku nie można abstrahować od tego wszystkiego, w czym on tkwi, od jego wiata, że należy ujmować go w całej jego konkretności, jednostkowości i niepowtarzalności, czyli w jego „tu i teraz”.

Jaspers, choć powołuje się na Kierkegaarda w ujęciu „egzystencji” jako niepowtarzalnego istnienia ludzkiego, to jednak dalece w swej filozofii wykracza poza duńskiego filozofa. Przede wszystkim ważne dla niego staje się sama analiza „sytuacji”. Definiuje ją jako „rzeczywistość, którą zainteresowany jest podmiot jako istnienie empiryczne, a która wyznacza mu granice i równocześnie nieobszar jego działania” (op. cit., s. 20). Sytuacja jest więc z jednej strony tym, co człowieka ogranicza, i tak dalece określa, że nie można go rozpatrywać, abstrahując od niej. Ale, i to warto już teraz podkreślić, zarazem stwarza możliwości dla jego aktywności, gdy w niej dopiero urzeczywistnia się jego dążenia, w niej stawia on sobie cele i do nich zmierza, w niej osiąga korzyści lub ponosi straty, tak więc ludzkie życie w niej nabiera sensu. Konkretna rzeczywistość, w której żyje czło-

wiek, badana jest przez wiele nauk: społecznych, ekonomicznych, historycznych; poprzez te badania ukazują się pewne typowe jej cechy. Natomiast jednostka może dostrzec jej absolutnie jedyny charakter, i wtedy może ona jawić się jej jako nigdy nie powracająca sposobność. Widać zatem, że, a to jest charakterystyczne przede wszystkim dla myślenia najwybitniejszego przedstawiciela współczesnej myśli egzystencjalnej, Karla Jaspersa, to, co dla człowieka stanowi ograniczenie, może być zarazem szansą wielkiego spełnienia. Niniejsze rozpatrywanie egzystencjalnych aspektów życia w wieku dojrzałym nawiąże do jego koncepcji filozoficznej.

Właśnie to, że człowiek jest zawsze w sytuacji i nie może na go rozpatrywać poza nią, bo jest z nią nierozzerwalnie powiązany, powoduje, iż niemożliwe jest pełne jej rozpoznanie. Obiektywne poznanie wymagałoby bowiem dystansu do niej, niejako wyjścia poza nią. Możliwe jest tylko względne poznanie sytuacji, które samo jednak nie uwalnia od niej. Ten brak pełnego rozpoznania spotegowany jest dodatkowo tym, że sytuacje się zmieniają, już samo ich poznanie i każde działanie tworzy nową sytuację, jednak nie eliminuje samego bycia w sytuacji.

Refleksja nad konkretnymi sytuacjami i uwikłaniem w nie, nad tym, że człowiek jest zawsze w sytuacjach, prowadzi do odsłonięcia się sytuacji granicznych. Jest to pojęcie kluczowe zarówno w filozofii Jaspersa, jak i w życiu każdego człowieka. Ma ono przede wszystkim sens negatywny, gdy na pierwszy plan wysuwa dramatyczne aspekty ludzkiego życia. Pojęcie to wskazuje na nieuniknione i dramatyczne uwarunkowania ludzkiego istnienia. Jaspers je klasyfikuje, wskazując na ich odmienny charakter, ale także na to, co im wspólne. Łączy je wszystkie to, że są nieuchronne, nie można ich uniknąć, życie ludzkie na stałe jest z nimi powiązane. A zatem wydawałoby się, że jednakowo dotyczą ludzi w różnych okresach życia. Można jednak zaryzykować tezę, że ich znaczenie zmienia się w zależności od tego, na jakim etapie życia znajduje się człowiek. Powyższe stwierdzenie, że dla tego, kim człowiek jest, ważne jest jego „tu i teraz”, pozwala na to, by wskazać, że etap, na jakim się znajduje w procesie swego rozwoju, może wpływać na sposób dostrzegania i oceniania sytuacji granicznych. Aby to jaśniej wyrazić, przywołam stanowisko Junga, który wyróżnił w życiu człowieka trzy fazy, przez które ono przebiega, przyrównując je do faz ruchu słonecznego: fazę biologiczną, obejmującą pierwszą połowę życia, w której celem jednostki jest zaspokajanie potrzeb biologicznych i przystosowanie się do świata — w drówek słonecznego od wschodu do południa; fazę kulturalną, przypadającą na drugą połowę życia, w której znaczenia nabiera wiara religijna i treści światopoglądowe — słonece w drodze od południa ku zachodowi, i trzecią fazę, schyłkową, zmierzchu życia, regresji i nadziei na odrodzenie — nocna podróż słoneczna. Dla rozwoju człowieka przede wszystkim znaczenie mają dwie pierwsze fazy. Jak wiadomo, Jung twierdził, że przez wszystkie trzy etapy przechodzą nieliczni wybrani, podejmujący wysiłek indywiduacji i realizujący potencjalne możliwości, inni zaś pozo-

staj na pierwszym etapie. Sam proces indywiduacji obejmuje fazy: pierwszej połowy ycia, w której zadaniem jest przystosowanie si do rzeczywisto ci zewn trznej, i faz drug , której celem jest przystosowanie do rzeczywisto ci wewn trznej. Z tym wi e Jung dwa rodzaje celów, jakie ma człowiek: naturalny, a gdy ten zostaje zrealizowany, cel drugi - kulturowy (Prokopiuk, 1976, s. 16). Nie wchodz c gł biej w psychologiczn koncepcj Junga, mo na jednak, id c tym wskazanym przez niego tropem, zaryzykować stwierdzenie, e na tych dwóch etapach ycia ludzkiego, poszczególne sytuacje graniczne, w rozumieniu Jaspersa, mog mie dla człowieka ró ne znaczenie.

Analizuj c wi c poszczególne sytuacje graniczne, mo na te zbada ich znaczenie, w zale no ci od tego, na jakim etapie ycia znajduje si człowiek. I tak, powy ej omówione uwarunkowanie ludzkiego ycia, które zawarte jest w tym stwierdzeniu, e człowiek jest bytem w sytuacjach, Jaspers w swym głównym dziele *Philosophie* wymienia jako pierwsz sytuacj graniczn i nazywa „sytuacj graniczn historycznej okre lono ci”. Charakteryzuje j krótko: „Jestem przez to, co dane, i mam to, co dane, przed sob ” (Jaspers, op. cit., s. 215). Ta sytuacja graniczna mo e mie , jak si wydaje, szczególne znaczenie przede wszystkim w pierwszym, biologicznym okresie ycia człowieka, gdy nastawiony jest on na ekspansj , na działanie zewn trzne. Na t sytuacj składa si bowiem wiat w całej swej okre lono ci i empiryczna struktura jednostki w postaci biologicznego i psychicznego uposa enia. Jednostka zastaje to jako co ju jej danego: konieczno ci przyrody, histori , swój ple , to, co zwi zane jest z jej urodzeniem, rodziców, przodków, miejsce, w którym przyszło jej y . Okre lono zawart w tej sytuacji człowiek stara si pozna w sposób racjonalny, porównuj c t konkretno z tym, co ogólne. Maj c na uwadze na przykład nieograniczone mo liwo ci człowieka w ogóle, konkretna jednostka pragnie urzeczywistni wszystkie swe mo liwo ci, „ da dla siebie wszystkiego”, za ta okre lono jawi si jej jako przeszkoda na tej drodze. Ogólno jest widziana jako ogół wszystkich mo liwo ci, co daje jej przewag nad sytuacj okre lon , która jawi si jako jej cz składowa, jej uszczegółowienie. I wtedy ograniczenie mo liwo ci, Jaspers okre la je jako „zaw enie”, poprzez przeszkody, które stwarza, przybiera posta zagro enia dla wolno ci. Tak si dzieje wówczas, gdy wolno pojmuje si w sposób absolutny, jako pozbawione ogranicze panowanie nad wiatem i yciem, jako pełne porozumienie mi dzy lud mi. Jak wiemy, takie ambitne danie wyst puje we wczesnym okresie ycia człowieka, gdy wydaje mu si , e mo e on zdoby cały wiat. Stosunek jednostki do wiata wyra a si zarozumiał ch ci panowania nad nim i podporz dkowywania go sobie. Jest to wynik traktowania sytuacji, w której si jest, jako zewn trznej wobec siebie, co w chwilach niepowodzenia poci ga za sob odczucie obco ci i wrogo ci. Wyst puje tu takie oto my lenie: gdyby było si obdarzonym wi kszyimi zdolno ciami, miało lepsze pochodzenie, mieszkało w innym miejscu, gdyby bardziej

sprzyjał los, to mogłoby si by kim lepszym, wybitniejszym, doskonalszym. W miejsce takiego zewn trznego podej cia do wiata, w którym dochodzi do szczególnego rozdzielienia na Ja i okoliczno ci, w których to Ja si znajduje, Jaspers proponuje „przyswojenie” sytuacji, zniesienie tego rozdzielienia tak, by nast piło uznanie sytuacji jako swojej, przynale cej do jednostki, i w niej samookre lenie. Wtedy bycie sob w danej sytuacji mo e by czym jedynym w swoim rodzaju, wykluczaj cym porównywanie siebie z innymi i rywalizuj ce sprawdzanie, mo e by odniesieniem si do sytuacji jako własnej mo liwo ci, dzi ki której mo na si zbli y do siebie samego.

Takie odniesienie mo e dotyczy własnego pochodzenia. Człowiek nie stwarza sam siebie, lecz odkrywa swoje biologiczne istnienie jako rezultat spotkania swych rodziców, widzi je jako okre lone przez dziedziczenie i wychowanie, warunki ekonomiczne i społeczne. Racjonalnie nie jest w stanie dotrze do samej istoty i wszystkich czynników, które wpłyn ły na to, e jest oto taki wła nie. Dostrzega je raczej jako co danego, poza jego decyzj . Owa niepoznawalno , a zarazem jaka nieodwołalno powoduj , e odbiera je jako ograniczenie. Natomiast przyswojenie swego pochodzenia, traktowanie owej niezmiennie ci, która tkwi w ludzkim losie, jako własnej, powoduje, e jednostka decyduje sama o sobie w uwarunkowaniach, które zastaje, i w ten sposób niejako stwarza siebie na nowo. Ten drugi akt stwarzania czyni j prawdziw , bo jest aktem jej wolnej decyzji. „Albo poprzez wierno jestem sob , albo trac siebie, wypieraj c si swego pochodzenia” (Jaspers, op. cit., s. 215). W tym zawiera si tak e stosunek do własnych rodziców. W postawie przyswojenia rodzice nale do dzieci w sposób niezast piony, co poci ga współodpowiedzialno za ich ycie, oni za ze swej strony u wiadamią sobie, e yj dla swych dzieci, i ta wiadomo wzajemnej współzale no ci stanowi podstaw komunikacji pomi dzy rodzicami a dzie mi. Je li jednak do niej nie dochodzi lub zostaje przerwana, to pozostaje wzajemny szacunek.

Okre lono sytuacji jednostka mo e odbiera w postaci przypadkowych okoliczno ci, na które nie ma wpływu. Jednak e znowu, uznaj c przypadek za cz własnego ycia, co przynale nego do niego, przyswaja go, zgadza si na i nie czuje si ju „igraszk losu”, a to oznacza, e ju nie tyle zale y od niego, co raczej od siebie, od tego, co sama uczyni, w jaki sposób wł czy go w swoje ycie. To, co przypadkowe, człowiek odbiera jako szcz cie lub nieszcz cie. Traktuj c je zewn trznie, odbiera je jako sił działaj c na lepo. Konsekwencj takiego my lenia jest przyj cie postawy stoickiej oboj tno ci lub wiary we własn pomy lno , przekonania, e szcz cie si ma, lub postawy aktywnego zabiegania o nie w przekonaniu, e szcz cie mo na zdoby . Natomiast w tej sytuacji granicznej wła ciwe odniesienie do przypadku dokonuje si w postawie „amor fati”, w której szcz cie i nieszcz cie nie s traktowane jak zewn trzne okoliczno ci, lecz s przyswojone w „gł bokim przemy leniu losu jako nale ce do mnie”.

Jaspers wskazuje, że z tej pierwszej sytuacji granicznej wypływają pozostałe: walka i wina oraz cierpienie i śmierć. Podobnie jak pierwsza sytuacja graniczna, tak i te dwie następne: walka i wina, wydają się mi decydować o znaczenie przede wszystkim w pierwszym okresie życia, gdy człowiek podejmuje różne działania w celu zaspokojenia potrzeb biologicznych, ma na celu prokreację, stabilizację materialną, pragnie osiągnąć samorealizację a zarazem zdobyć sukces i pozycję społeczną. W tym okresie człowiek podejmuje rywalizację z innymi, porównuje swoje możliwości do innych, pragnie się wykazać. W tego rodzaju działaniach nabierają znaczenia zdolności, cechy charakteru, a także szczęście i powodzenie. Możliwe się zgodzi z Jaspersem, że walka stanowi nieodłączny składnik życia ludzkiego, poczynając od walki o przetrwanie, walki biologicznej, pasywnej, ale także i aktywnej, gdy chodzi o zdobywanie coraz lepszych warunków życiowych. Bezpośrednią jej przyczyną jest ograniczenie dóbr materialnych w stosunku do ludzkich potrzeb. Istnieją takie koncepcje, które wskazują nie tylko na przyczyny zewnętrzne, ale także na pewne wewnętrzne, gatunkowe właściwości ludzkiej natury, uzasadniające istnienie walki (na przykład Konrad Lorenz wskazuje na agresję jako nieodłączny element ludzkiego życia). Czy to walka ta jest nieuświadomiana, gdy za jednostkę prowadzi grupy, państwa, przebiega w dziedzinie gospodarczej, politycznej, pokojowo lub z użyciem przemocy. Jaspers w przejmujący sposób ukazuje dramat ludzkiego życia, w którym walka związana z przemocą toczy się nieustannie, to, co jeden zyskuje, zostaje odebrane drugiemu, sukces jednych oznacza porażkę innych, sam fakt, że żyjemy, jest wynikiem zwycięskiej walki naszych przodków. Ten proces ma jednak drugą stronę, gdy kiedyś jest tak że zdany na pomoc i opiekę ze strony innych ludzi, poczynając od opieki rodziców, a po społeczność, w której się żyje. Dominuje jednak nie pomoc, pokój i harmonia, lecz ostatecznie walka, za pokojowe współistnienie stanowi rodzaj zasłony. Najlepiej tę sytuację graniczną obrazuje przykład dwóch rozbitek na morzu, posiadających jedną łódź, na której ratunek jest możliwy tylko dla jednego: albo zginą obydwaj, albo w walce jeden zwycięży, albo jeden dobrowolnie zrezygnuje z życia. Jednak najczęściej ludzie ukrywają przed sobą ostrość tej sytuacji, wolą wierzyć, że walka jest czymś przejściowym, żyją w poczuciu samozadowolenia, nie dostrzegając zagrożenia. Gdy jednak ono się odsłania, spokój znika, powraca jednak za chwilę razem, gdy warunki stają się sprzyjające i gdy człowiek znowu zaczyna złudnie wierzyć, że żyje bez walki. Jak niegdyś Heraklit, który głosił, że „wojna jest wszystkich rzeczy bogiem, wszystkich rzeczy królem”, tak Jaspers, odnosząc to przede wszystkim do człowieka, uważa, że daremne jest zasłanianie tej sytuacji granicznej, że walka jest nieunikniona i dopóki człowiek żyje, musi ją toczyć i jej ulegać. Każda próba zdecydowanego rozwinięcia tego dylematu - walczyć, czy się poddać, grozi utratą sytuacji granicznej. Tak się dzieje wówczas, gdy rezygnuje się z walki a po utracie życia, albo gdy, przeciwnie, akceptuje się walkę dla

niej samej w pragnieniu władzy, panowania, a po ztratcie siebie samego. To ostatnie dzieje się dlatego, że efektem walki z użyciem przemocy wobec innych ludzi, jak i wobec siebie samego, jest zawsze zniszczenie. Przemoc wobec samego siebie prowadzi do brutalizacji indywidualności, natomiast odrzucenie dyscypliny prowadzi do rezultacie przynajmniej bezgranicznego samowoli, kierowanie się odruchami, popędami. Tak więc konsekwencją obu tych skrajnych rozwojów jest zawsze jakiś rodzaj zniszczenia. Natomiast w sytuacji granicznej jednostka ukazuje się niemożliwością zupełnego pokojowego współistnienia, a zatem niemożliwością osiągnięcia pełnej doskonałości duchowej: człowiek, być może, musi użyć przemocy, zarazem szukać pomocy i przyjmować pomoc z wdziacznością, „ka dy jednak musi sam rozstrzygnąć, kiedy zajmie pozycję władcy i korzysta, a kiedy ustąpi i tolerować” (Jaspers, op. cit., s. 242). A zatem w tej sytuacji niezbędną jest zarówno gotowość do kompromisów i układów, jak i do walki. Decyzja, którą podejmuje sama jednostka, podparta musi być także dymem razem z jednej strony wiadomości nieuchronności walki, a z drugiej pragnieniem harmonii i pokojowego współistnienia.

W tej sytuacji winę się następuje sytuacja graniczna winy. Bówiem to, że człowiek przebywając na tym wiecie, zgadza się na życie w walce z innymi ludźmi, na wiat pełen cierpienia i zła, pociągając za sobą poczucie winy, mimo że przecie sam tak też cierpi i doznaje krzywd. Charakterystyczne jest to, że wina przynależy tak dalece do człowieka, że dotyczy zarówno jego działania, jak i jego zaniechania. Działanie człowieka pociągając za sobą skutki, których człowiek nie jest w stanie przewidzieć, podobnie zresztą jak nie ma on do końca rozeznania swoich intencji. To między innymi ten brak jasności potęguje w nim poczucie winy. Chciałby się go pozbyć, dążąc do czystości postępowania poprzez unikanie grzesznych, niemoralnych czynów, i to jest słuszną drogą. Ale nawet osiągnięcie stanu takiej czystości moralnej, samo w sobie przecie niełatwe, co widać na przykładzie najwyższych bohaterskich dokonań wielkich ludzi, ono samo jednak nie uwalnia od winy, kolejne działania bowiem rodzą nową „nieczystość”. Pojawia się tu taka myślenie, że w porządku czasu człowiek nie jest w stanie zrealizować wszystkich możliwości, w tym także możliwości komunikacji ze wszystkimi ludźmi, że, mówiąc inaczej, musi odmówić komunikacji, zdany jest bowiem na wybór pomiędzy wieloma różnorodnymi możliwościami, z których może zrealizować tylko niektóre. Odmówienie siebie innym ludziom, nieureczywistnienie innych możliwości, pogłębia poczucie winy. Należy tu dodać, że rozważania Jaspersa na temat winy nabrały szczególnego wydźwięku po zakończeniu drugiej wojny światowej, gdy dokonywał on publicznej analizy problemu winy narodu niemieckiego. Tak więc wówczas podjął kwestię działania aktywnego i powstrzymywania się od działania: „Ka dy z nas jednak ponosi winę, skoro był bezczynny” (Jaspers, 1973, s. 193). Bezczywność wprowadza człowieka w rozgrzeszenie, jeżeli wynika z niemocy, a nie z tchórzostwa, ale nie uwalnia od poczucia

winy. Jaspers wyróżnia cztery rodzaje winy: polityczną, moralną, kryminalną i metafizyczną. Trzy pierwsze rodzaje są do uniknięcia przez człowieka na drodze wspomnianego już dążenia do osiągnięcia „czystości duszy”. Inaczej ma się rzecz z winą metafizyczną, ponieważ jest ona nie do uniknięcia i jako taka właściwie nie stanowi sytuacji granicznej. „Wina metafizyczna polega na uchybieniu bezwzględnej solidarności z człowiekiem jako takim. Nawet, gdy postulat moralny traci sens, ona narzuca się nam z jeszcze większą siłą. Solidarność ta zostaje naruszona, jeżeli jestem świadom aktów niesprawiedliwych i zbrodniczych” (Jaspers, op. cit., s. 195). Tu ukazuje się szczególny aspekt winy, jak jest jej totalność. Człowiek przyjmuje na siebie winę za skutki działania swojego i innych ludzi, te, do których zmierza, i których nie chce, za całą niedoskonałość świata, „totalna wina jest decydująca, zawinił czterdzieści razy jest w porównaniu z niedzielnym igraszką” (Jaspers, 1960, s. 278). Gdy człowiek traktuje winę jako ograniczoną, czystkową, skończoną, do uniknięcia przy zachowaniu przestrzegającym podstawowych reguł prawnych i zasad moralnych, wówczas ponieważ odrzuca ją z siebie, usprawiedliwia się, a to, podobnie jak w wypadku walki, uniemożliwia prawdziwe egzystowanie w sytuacji granicznej, ponieważ oznacza jakiś rodzaj lepoty lub „pychy ograniczonego człowieka” (ibidem). Zmierzenie się z tą sytuacją graniczną wiąże się zatem z gotowością człowieka do przyjęcia winy na siebie, winy totalnej, a nie tylko tej ograniczonej, poszczególniej zawinionej. Wymaga to od człowieka szczególnej odwagi, gdy obciąża on siebie ciężarem nie dającym się nigdy zrzucić, oddala go to od bez trosklego życia i zadowolenia z siebie, których źródłem jest przekonanie, że postępuje się zgodnie z prawem, przykazaniami, normami, a zatem jest się niewinnym. Ale zarazem znoszenie tego ciężaru uwalnia człowieka od znacznie cięższego przewinienia: wobec siebie samego, gdyby odmówił urzeczywistnienia siebie w tej sytuacji. Z egzystencjalnego punktu widzenia przeżywanie totalnej winy jest czymś pozytywnym, gdy daje wyraz prawdziwości życia. Oczywiście ciężar takiego życia rodzi chęć uciekania przed tą sytuacją graniczną poprzez wykrętne tłumaczenie, racjonalne wykazywanie, że się nie jest winnym za taki świat, w którym dzieje się niesprawiedliwość, zło, cierpienie, toczy się walka, bo się go nie urządzają; lub poprzez wiarę w porządek prawny jako ten, który eliminuje walkę i wyzysk, lub w postać, który wyeliminuje choroby, głód i cierpienie. W tej sytuacji granicznej chodzi jednak o to, by uniknąć poszczególnych, ograniczonych przewinień, dostrzec ich istotność, totalną winę, która jest nieuchronna, i przyjąć ją na siebie, i tym samym urzeczywistnić siebie.

Powyższe sytuacje graniczne wyrażają wielki dylemat, przed jakim stoi Jaspersowski człowiek, ale także i człowiek Dostojewskiego. Ów dylemat wyraża się w pytaniu, czy można osiągnąć doskonałość duchową i być godnie w świecie zła, walki i krzywd, które one powodują? Człowiek chętnie by się ich wyparł i twierdził, że nie są jego, ma on jednak wiadomo, że żyjąc

w takim wiecie, niejako wyraża a tak i jakiś rodzaj przyzwolenia na nie. Je li jednak człowiek zgodzi się na taki wiat, uzna go za swój, więc w nim, nie może zamykać oczu na całe to zło, choćby sam go unikał, i musi przyjąć na siebie winę za ten teraz już jego wiat, niosący go do samego końca. To jest ten rodzaj uczciwości, na którą może na siebie zdobyć tylko wtedy, gdy odważy się dzielić z innymi ludzki los. Jednak odwaga ta wymaga pewnej ceny, którą jest utrata bez troskiego poczucia szczęścia i zadowolenia z siebie.

Wymienione wyżej sytuacje graniczne, tak jak i wszystkie pozostałe, związane z całym ludzkim życiem, niemniej jednak ich znaczenie bardziej uwidacznia się w pierwszej połowie ludzkiego życia, nastawionego na kreowanie, twórcze zmienianie, podbój świata, na to, by tworzyć lepszy, mądrzej urządzony świat. Takie i następujące sytuacje: cierpienie i śmierć mogą jednostkę spotkać w każdym momencie, wszak i wraz z upływem życia nabierają coraz większego znaczenia, przybliżają się coraz bardziej w czasie i przez to stają się coraz bardziej wyraziste. Wiadomo, że to tak i ze swoistym wyczerpywaniem się, mimo że ci realizowania siebie na drodze wartości twórczych i estetycznych (idąc za rozróżnieniem Victora Frankla), choćby ze względu na zmniejszającą się energię fizyczną i związane z tym mniejszą aktywność na różnych polach życia zawodowego i społecznego. Człowiek osiąga te chyba wiadomo, ze względu na te wszystkie cele, które dotychczas uważał za najważniejsze, oko nakierowane na zewnętrzne zwraca powoli w głąb siebie, by tu, w życiu duchowym, znaleźć zadowolenie. Sprzyja temu tak i coraz częstsze doświadczanie odczucia kruchości istnienia.

Śmierć i cierpienie w okresie wczesnej młodości i dojrzewania jawią się raczej jako fakt obiektywny, o którym można myśleć i rozprawiać w sposób ogólny. Śmierć ma takie ogólne znaczenie, gdy staje się elementem wiedzy o tym, że wszystko w świecie przemija i ginie. Wszak i występuje zasadnicza różnica pomiędzy ogólną wiedzą o przemijaniu, którą można obiektywnie przedstawić i analizować, a indywidualnie przeżywanym stosunkiem do śmierci, stanowiącym wewnętrzne doświadczenie, nie dające się racjonalnie zrozumieć ani w pełni przekazać: „Możemy w sposób ogólny wiedzieć o śmierci, a przecie równocześnie nie jest co w nas, co instynktownie nie uważa jej ani za konieczną, ani możliwą” (Jaspers, op. cit., s. 261). Człowiek nie tylko nie pojmuje konieczności śmierci własnej, ale tak i nie może racjonalnie pojąć nieistnienia wszystkiego, własną śmierć i koniec świata mają dla niego „totalny charakter”. Niepojętość śmierci nabiera znaczenia, gdy jednostka musi się z nią zmierzyć w sposób indywidualny jako z faktem, który bezpośrednio jej dotyczy, poprzez utratę osoby najbliższej lub własną śmierć.

I tu mogą się pojawiać różnego rodzaju postawy wobec śmierci, których celem będzie swoiste zasłanianie sytuacji granicznej, jej unikanie lub zakłamywanie. Tak się dzieje wówczas, gdy traktuje się śmierć jako drogę do



innego, lepszego ycia, albo gdy ma ona by czym jednak ostatecznym, pomniejsza si jej znaczenie, czyni niewa n . Dla Jaspersa wszystkie religijne wyobra enia nie miertelno ci eliminuj sytuacj graniczn , bo czyni mier ponieki d po dan ; podobnie przedstawianie ycia po mierci jako kary lub nagrody za ycie doczesne ma pokaza , e wła ciwie jej znaczenie zale y od tego, jak si yje, a zatem poprzez odpowiednie ycie mo na pokona mier , i tym samym oddali strach przed ni . Takie podej cie do mierci wyst puje na przykład w buddyzmie, gdzie nihilistycznemu uj ciu ycia jako bezwarto ciowego wobec mierci towarzyszy pragnienie mierci, ale takie, które w rezultacie wywołuje oboj tno wobec ycia, a nie jego unicestwienie, które mogłoby w nast pnych wcieleniach obudzi nami tno ycia. Pomniejszanie tragicznego wymiaru mierci nast puje tak e w postawie nawi zuj cej do pogl dów stoików, którzy nie rozwa aj jej ani z punktu widzenia zła, ani nieszcz cia, lecz jako nieprzewyrci aln konieczno , która jako prawo natury jest nie tylko czym naturalnym, ale i słusznym. Pomniejszanie jej dramatycznego charakteru dokonuje si te we wszystkich wyobra eniach wieczno ci na sposób ci głego powrotu rzeczy, poczynaj c od Heraklita, Platona, metempsychozy, mistycznej wiary Angelusa Silesiusa w powrót człowieka czy wiecznych nawrotów rzeczy Nietzschego. Rzadziej wyst puj pogl dy dostrzegaj ce w mierci niepokonywaln ostateczno , ale i wtedy, tak jak na przykład u Feuerbacha, cho dostrzega si w niej koniec wszystkiego, to jednak głosi si pochwał mierci jako momentu kulminacyjnego w ludzkim yciu, spełniaj cego je, dopełniaj cego i okre laj cego w sposób najwy szy, czyli czego doskonalego. Te przykładowe stanowiska wobec mierci pozbawiaj j ostatecznego charakteru, bo stanowi ona wtedy albo drog do ró nie pojmowanej niemiertelno ci, gdzie od człowieka, który wierzy, zale y dalsze jego ycie po mierci, albo te jest ona swoistym rodkiem pot gowania ycia, jego przezywania.

W sytuacji granicznej, tak jak j widzi Jaspers, mier posiada zdecydowanie negatywny charakter, jest ostatecznym kresem ycia i jako taka wywołuje l k i ch ucieczki. Nie stanowi przej cia do innego rodzaju ycia, nie jest drog do nie miertelno ci, lecz oznacza ostateczne zniszczenie. Ale i u Jaspersa pojawia si takie przekonanie, e przemijanie empirycznego istnienia, jego miertelno umo liwiaj co nadzwyczaj pozytywnego, ycie egzystencjalne; mówi c inaczej, gdyby człowiek jako istota biologiczno-psychiczna trwał wiecznie, wówczas nigdy nie ujawniłaby si jego istota, czyli to, co Jaspers nazywa egzystencj . Oznacza to, e ycie egzystencjalne jest mo liwe tylko dlatego, e człowiek jest miertelny. mier zatem staje si ródłem ycia, ale nie w jakiej zmysłowej postaci, i nie ycia po mierci, lecz ycia egzystencjalnego w empirycznym, czasowym przebywaniu człowieka na ziemi. W tym sensie mier nadaje gł bi yciu, ale tylko wówczas, gdy człowiek odwa y si je prze ywa jako miertelny. „Nasza wiadomo bytu ma taki charakter, e tylko ten j posiadł, kto mierci

patrzył w oczy" (Jaspers 1976, s. 227). Ta pewno bytu, tego prawdziwego, egzystencji, i tego, do którego ona wówczas się odnosi, transcendencji, nadaje nowy wymiar przemijającemu, zjawiskowemu wiatu. Należy tu jednak wyrazić nie odróżnienie między pozytywnym dokonaniem egzystencjalnym, która jest możliwa tylko po uznaniu całej negatywności i dramatyzmu śmierci w jej radykalnie niszczącym charakterze, od tej pozytywności, którą ukazywały jej przytoczone próby pomniejszania i „oblaskawiania” tego faktu, z góry przyjmowane i zakładane w obawie, że dla człowieka ten fakt obnażony i w całej swej drastyczności mógłby być nie do zniesienia.

Wszak i Jaspers podkreśla, że obok śmierci empirycznej zagraża człowiekowi śmierć egzystencjalna, gdy nie urzeczywistnia on siebie. Gdy śmierć empiryczna wywołuje jedynie rozpacz w człowieku, jeżeli absolutyzuje on swe biologiczne istnienie i chce trwać i trwać bez końca, to nie tylko nie unika śmierci, ale ponadto nie żyje egzystencjalnie, Jaspers powie: „Umarłem, a muszę wiecznie tak żyć, nie żyję, a cierpię jako możliwa egzystencja dla czarni niemożliwość umierania” (Jaspers, op. cit., s. 227). I wówczas ogarnia człowieka lęk przed egzystencjalnym nieurzeczywistnieniem. Nabiera on szczególnego znaczenia właśnie nie w życiu dojrzałym człowieka, gdy wiadoma jest sobie, że egzystencjalna śmierć poprzedza śmierć empiryczną, która zbliża się nieuchronnie i zostaje mu niewiele czasu, by to odmienić. Lęk przed śmiercią egzystencjalną może mieć zatem wartość i pozytywne znaczenie. Objawia się w postaci „niezadowolenia” z tego, że nie prowadzi się prawdziwego życia, bądź tego wyrazem może być egzystencji. To niezadowolenie jest właśnie nym sygnałem ostrzegawczym, pojawiającym się wtedy, gdy człowiekowi grozi niebezpieczeństwo zagubienia się w świecie podniesionym do rangi jedynej prawdziwej rzeczywistości. To niezadowolenie ma pokazać człowiekowi to, kim nie jest w tym zabsolutyzowanym przez siebie świecie, a kim mógłby naprawdę być. Jest więc bodźcem do odnajdywania siebie poprzez uwiadomienie sobie, iż ten wiatr nie jest całym wiatrem, ani też nie tym prawdziwym. Jeżeli to niezadowolenie nie prowadzi do urzeczywistniania siebie w sytuacjach granicznych, w wolnym działaniu, w komunikacji z drugim człowiekiem, wówczas empiryczne trwanie przynosi cierpienie i jedynym wybawieniem od niego wydaje się być śmierć, która przerwałaby tym czarni pustego życia. Pragnieniu śmierci empirycznej, które jest konsekwencją śmierci egzystencjalnej, towarzyszy obojętność wobec innych ludzi i tego wszystkiego, co człowieka otacza, toteż cierpienie bądź ce wynikiem tego nieautentycznego trwania jest jakby kara za to, że człowiek nie urzeczywistnił możliwości swego bytu, za to, że sam siebie zdradził.

Gdy jednak życie człowieka wypełnione było właśnie tymi dokonaniem, wówczas w miejsce tamtej obojętności i pragnienia śmierci z powodu jałowego trwania pojawia się spokój wobec śmierci. „Koszmar jest w tej mierze w jakiejś niewiedzy, to znaczy nie rozstrzygałem i przez to nie zdobyłem swego bytu; spokój jest w tej mierze, w jakiej urzeczywistniłem możliwość”

(Jaspers, op. cit., s. 228). Jeszcze inaczej jest wówczas, gdy niezadowolenie z fałszywego sposobu życia, zamiast wyzwolić urzeczywistniania własnych egzystencjalnych możliwości, prowadzi do ucieczki. Człowiek zagłusza wówczas za wszelką ceną egzystencjalny, poprzez uwyślanie życia tak szybko i na ile się da, by tylko zdobyć nasycenie nim. Tak postawia kieruje wyłącznie przed miarą empiryczną.

Obie sytuacje graniczne śmierci, śmierci najbliższych osób i własnej, nabierają ostrości w późnym wieku, gdy odchodzą bliscy i zbliża się nieuchronny koniec własny, skraca się perspektywa przyszłości. Śmierć najbliższych, choć nie oznacza końca wszystkiego, to wiążąc z ustaniem szczególnego stosunku istniejącego między tymi osobami - komunikacji. To rodzi smutek i cierpienie, które, choć trudne do udwignięcia, to przecież wiadczą o wiążącej, która łączy ludzi. I choć śmierć niszczy ciało, to rozpacz, która jej towarzyszy, potwierdza trwałość komunikacji, która przetrwała śmierć. „On odchodzi od nas, a jest przecież dla nas tym samym, jest i nie jest” (Jaspers, 1960, s. 261). Gdy jednak pragnie się zagłuszyć cierpienie po utracie bliskiej osoby, zagłusza się także pamięć: wówczas śmierć jest nie tylko kresem biologicznego istnienia, ale także owej pamięci. Podaje się tym samym w wątpliwość przeszłość, minioną komunikację.

Decydując sytuację graniczną jest dla człowieka jego własna śmierć. Fakt śmierci może zrodzić dwa rodzaje doświadczenia. Pierwsze, związane jest z biologiczną naturą, dla której oznacza wprost zniszczenie. W jego obliczu wszystkie ludzkie poczynania jawią się jako krótkotrwałe i nieważne, cielesno-psychiczna struktura ujawnia całą swą bezbronność i słabość. Człowiek łąka się nicością i rozpacz z powodu jej nieuchronności i niepojętości. Wszakże, gdy śmierć wywołuje wyłącznie poczucie bezsensowności istnienia i rozpacz, nie stanowi sytuacji granicznej, gdy nihilistyczna rozpacz uniemożliwia egzystowanie. Rozpoczyna się ono dopiero wówczas, gdy słabość i kruchość istnienia prowadzi do uzyskania szczególnej wiadomości o sobie i pewności własnego, egzystencjalnego bytu: „jak z otchłani wracam ponownie do siebie” (Jaspers, 1932, s. 222).

Zawiera się tu, już wcześniej zaznaczona, paradoksalna myśl, że dla życia egzystencjalnego przemijanie i umieranie są konieczne. Niemoliwość odwrócenia decyzji nadaje jej niepowtarzalny, jednorazowy charakter, co rodzi odpowiedzialność za nie. Tylko wobec końca wszystkiego przemijające działania człowieka nabierają równocześnie szczególnej trwałości. Śmierć, ukazując względną sprawność wiatowych, wystawia człowieka na próbę. Jego woła życia rodzi chęć ucieczki, czy to właśnie w różnego wyobrażenia nieśmiertelności, czy też w zanurzenie się w wir życia po samozapomnieniu. Wszelkie wyobrażenia o życiu pozagrobowym w rozmaitych postaciach zawsze pozbawiają śmierć charakteru granicy, a jak już wspomniano, Jaspers będzie podkreślał, że tylko śmierć pojmowana jako granica, ostateczny koniec, może nadać życiu i działaniu człowieka nieod-

wracaln perspektyw : człowiek ju niczego nie b dzie mógł kontynuowa , nie powtórzy, nie naprawi, nie uzupełni. wiadomo tego powoduje, e człowiek nie mo e ju dalej y tak, jakby ycie jego miało trwa wiecznie. Najwa niejsza jednak jest wiadomo , e istnienie empiryczne w obliczu mierci, ukazuj c sw niewa no , ka poszukiwa wa no ci poza nim, zwraca człowieka ku swemu wn trzu.

Postawa wobec mierci jako granicy wymaga zatem od człowieka dzielno ci, która wyra a si w dostrze eniu mo liwo ci prawdziwego ycia w sytuacji granicznej mierci. Nie jest to łatwa postawa, gdy wi e si z ryzykiem i niebezpieczeństwem zatracenia si w rozpacz i rezygnacji, brak w niej bowiem zabezpieczenia si na wszelki wypadek, które ma miejsce wtedy, gdy mier nie jest traktowana jako granica, nie otwiera perspektywy nico ci, lecz nowe ycie. Wtedy to istnienie, do którego człowiek jest tak przywi zany, pojawia si znowu, cho w zmienionej postaci. Ale dopiero to radykalne uchwycenie nico ci, któr odsłania mier jako granica, mo e si sta ródłem pewno ci siebie, potwierdzeniem własnej egzystencji. Jaspers powie, e dzielno ci jest umiera prawdziwie, bez samooszukiwania, gdy ycie bez braku oparcia, nadziei, wymaga nadzwyczajnej siły, która zarazem ukazuje najbardziej istotne mo liwo ci człowieka. Naley tu zastrzec, e mówi c o samooszukiwaniu, Jaspers nie ma raczej na my li wiary prawdziwej, tylko ró ne zabiegi, by tak rzec, socjotechniczne, na podobie stwo „zakładu Pascala”, które maj człowiekowi pomóc złagodzi ostro i radykalno tej sytuacji. Ale Jaspers dostrzega tu słabo człowieka, rozumie, e to pokonanie pragnienia ycia, które przecie nale y do ludzkiej natury, nigdy nie jest ostateczne, walka mi dzy afirmacją ycia a zgod na mier toczy si do ko ca. Niemniej jednak, jak si wydaje, wraz z upływem ycia szala przechyla si coraz bardziej na stron tej drugiej postawy.

Warto tu wszak e zauwa y , e siła, dzi ki której pojawia si egzystencjalna pewno własnego istnienia niepodlegaj cego upływowi czasu i przemijaniu, pozwala zarazem pokona l k przed mierci . Człowieka stoj cego w obliczu mierci dr cz zatem na zmian dwa rodzaje l ku: przed niebytem empirycznym i przed niebytem egzystencjalnym. W tym pierwszym jednostka obawia si o swoje biologiczne ycie, w tym drugim o egzystencj , o to, e mo e ona nie zosta urzeczywistniona. Nie mog równocze nie współistnie ze sob , tylko jeden z nich mo e człowiekiem zawładn , l k egzystencjalny eliminuje ten biologiczny i na odwrót. Egzystencjalna pewno bytu pozwala człowiekowi zapanowa nad bezgranicznym pragnieniem ycia i staje si ródłem spokoju, ale jednak adna wiedza o mierci, nawet ta podbudowana pewno ci egzystencjaln , nie usuwa l ku biologicznego na zawsze, bo dopóki człowiek yje, boi si mierci, a l k ten mo e by tylko „zawieszony”. Tak wi c pewno i zw tpienie, na zmian , ogarniaj człowieka wobec mierci, oba równoprawne, maj ce podbudowanie w strukturze bytu ludzkiego, adne z nich nie jest jedynie upraw-

nione, gdy człowiek nie jest ani tylko istnieniem biologicznym, ani tylko mo liw egzystencj , dlatego te na przemian władaj nim strach przed mierci i pragnienie ycia oraz chwilowa pewno bytu prawdziwego. I cho w sytuacji granicznej wola ycia zostaje na moment pokonana, to samo ycie nie zostaje zakwestionowane, a pewno bytu człowiek uzy-skuje tylko w nast pstwie prze ywanego bólu i strachu przed mierci , i musi wci na nowo by pozyskiwana, „pewno bytu zostaje podarowana tylko z rozpacz y”.

Nale y tu podkre li , e Jaspers, pokazuj c e postawa człowieka wobec mierci zmienia si wraz z tym, jak zmienia si sam człowiek, iw zale no ci od tego, co bierze w nim gór , a tak e zapewne w jakim okresie ycia si znajduje, nie chce ukaza sprzeczno ci człowieka z samym sob , lecz, poniewa jest tak e znakomitym znawc duszy ludzkiej, wietnym psychologiem i psychiatr , potrafi dostrzec cał zło-ono ludzkiej natury, jej niezaprzeczaln wielko , ale i bezradno , słabo , i stara si bez uproszcze oraz łatwego optymizmu pokaza z jednej strony mo liwo ci człowieka w obliczu tego najtrudniejszego ludzkiego do wiadczenia, a z drugiej jak nieust pliwo tej daremnej walki o trwanie do ko ca.

„Nie ma sprzeczno ci człowieka z samym sob , gdy on wszystkimi włóknami swej istoty oddany jest yciu, ka d posta rzeczywisto ci empirycznej przed-kłada nad mroczny niebyt, i je li on gardzi yciem, kochaj c go wszak e jeszcze w jego sprzeczno ciach i dziwactwach, je li wydaje si rozpacza wobec mierci i jest wiadom swojego prawdziwego bytu wobec mierci, je li nie pojmuje, a jednak ufa, je li dostrzega nico , a jednak jest pewny bytu, je li patrzy na mier jak na przyjaciela i jak na wroga, ucieka przed ni i oczekuje jej z ut sk-nieniem” (Jaspers, op. cit., s. 229).

Podobnie jak w sytuacji granicznej mierci, tak i w sytuacji granicznej cierpienia elementy obco ci i równoczesnej przynale no ci przeplataj si ze sob . Jaspers uwa a, e człowiek dopóty nie dostrzega cierpienia, dopóki ono go nie dotknie. Tote i cierpienie mo e nabiera znaczenia jako sytu-acja graniczna bardziej w wieku pó niejszym ni w okresie młodo ci, po-mijaj c wszystkie nieszcz liwe wypadki i choroby, które spotykaj ludzi w ka dym wieku. Niemniej w okresie staro ci nast puje szczególne nat -enie cierpie wynikaj cych z ubytku sil fizycznych, co z pewno ci wy-ostrza wiadomo nieuchronno ci cierpienia. Nie mo e by ju czym chwilowym, ograniczonym, jak jeszcze mogło si wydawa w młodo ci, staje si czym ostatecznym. W pierwszym okresie ycia człowieka przeni-ka pragnienie szcz cia, stara si wi c traktowa cierpienie jako mało istotne, wr cz abstrakcyjne. Sam go nie doznaj c, stara si go nie dostrze-ga te u innych ludzi, odwraca si od nieuleczalnie chorych. Czasem te ujmuje si cierpienie jako rodek do innych celów, traktuje si je wtedy jako kar albo swoisty sprawdzian, a wtedy okre lony sposób ycia miałby mu zapobiec. Czasem te usprawiedliwia si cierpienie jako biologicznie

celowe, a ponadto wiara w post p wiedzy rodzi nadzieję , e w przyszło ci mo na go b dzie unika . Zniekształcanie istoty cierpienia dokonuje si te w takiej postawie jego akceptacji, któr okre la si mianem resentymentu, który zamienia cierpienie w dobro albo w rodzaj sprawiedliwo ci lub wr cz we wła ciwe szcz cie. Dla Jaspersa te postawy s ucieczk przed cierpieniem albo poprzez jego niedostrzeganie, albo takie przekształcanie, które odbiera mu jego negatywny charakter i czyni je warto ciowym. Tym wszystkim próbom odebrania cierpieniu jego negatywnego i ostatecznego charakteru przeciwstawia Jaspers jego uj cie jako „granicz”. Ale i to po wa ne traktowanie cierpienia mo e rodzi ró ne postawy. Jedn z nich jest rezygnacja, która mo e prowadzi a do samobójstwa kwestionuj cego sens ycia przenikni tego cierpieniem. Inn jest postawa religijna, która opiera si na powi zaniu człowieka cierpi cego z Bogiem przynosz cym mu otuch i pociech . Taka postawa religijno ci przewyrci a w pewnym stopniu cierpienie, a ponadto czyni je sensownym, a to eliminuje sytuacj graniczn .

W sytuacji granicznej cierpienie posiada nieuchronny i niszczy charakter. Nieuchronno cierpienia nie wyklucza jednak walki z nim, człowiek powinien walczyć z cierpieniem, aby si od niego uwolni lub je zmniejszy na tyle, na ile to mo liwe. Wa n rol odkrywa tu jednak wiadomo cierpienia: tylko, gdy człowiek nie ludzi si , nie ukrywa przed sob , mo e z nim walczyć . Wtedy te nie mo e go traktowa jako tylko wrogiej siły zagra aj cej mu z zewn trz. Jest w nim bowiem moment odniesienia do jednostki, co czyni je cz ci cierpi cego człowieka, powoduje, e staje si ono jego „własnym” cierpieniem. Te elementy obco ci i jednoczesnej przynale no ci ukazuj si w postawie człowieka wobec cierpienia jako sytuacji granicznej, w niej bowiem na przemian góruje wola akceptacji cierpienia i niemo no zgodzenia si na nie do ko ca, bo przecie „mier kryje si za ka dym cierpieniem” (Jaspers, op. cit., s. 230). Jaspers stara si w swym uj ciu cierpienia unika skrajnych postaw, z których ka da oznacza dla niego jakie poddanie si , czyli rezygnacj z urzeczywistnienia siebie. Aktywne poddanie polega na zwalczaniu cierpienia, a po utrat sił, bierne za sprowadza si do hedonistycznego korzystania z ycia bez poszukiwania w nim gł bszego sensu. Natomiast egzystencjalne do wiadczenie cierpienia zachowuje jego negatywno , a zarazem i dzi ki temu, odsłania pozytywno dokonania, które ujawnia istot człowieka w jego powi zaniu z bytem przekraczaj cym jego samego, z transcendencj . To dokonanie jednak nie zmienia negatywnego charakteru cierpienia, ale ukazuje mo liwo ci człowieka w jego znoszeniu. Przy czym totalno cierpienia i jego nieprzypadkowo wyra a si tak e w tym, e je li nawet nie dotyka ono ka dego, to ka dy mo e je dostrzec u drugiego człowieka. „Je li widz innych cierpi cych, to jest tak, jak gdyby było skierowane danie do egzystencji, aby ból wiata jako swój własny ból znosiła” (Jaspers, op. cit., s. 233).

Jak widać sytuacja, w jakiej znajduje się człowiek, może stać się sytuacją graniczną pod warunkiem zajęcia wobec niej właściwej postawy. Tak jak sytuacje konkretne i okoliczności, jakie spotykają jednostki codziennie, są wyzwaniem dla jej sił witalnych i psychicznych, tak sytuacje graniczne są wielkimi próbami dla jej sił duchowych. Obawa, że może na nich nie sprostać, powoduje, że tak chętnie człowiek przed nimi ucieka i je zasłania. Zmaganie się z tym wyzwaniem jest miarą odwagi ich przyjęcia. Określono stąd sytuację graniczną, gdy wobec niej i w niej jednostka określi samą siebie; walka - gdy jednostka obudzi w sobie gotowość do niej, niosąc samą pomoc innym i ofiarnie; wino - gdy jednostka, poszukując niewinności, przyjmie na siebie gotowość ponoszenia jej nieuchronnego ciężaru; mierza - gdy odpowiedzi na niebezpieczeństwo; cierpienie — gdy zrodzi siły pozwalające przezwyciężyć własną słabość. Dramatyzmowi życia w sytuacjach granicznych zostaje więc przeciwstawiona pozytywna dokonania człowieka, który w całym swym ograniczeniu i względności swych poczynąć wiadomiamy sobie swoje powołanie z tym, co go przekracza, z bytem absolutnym, i na ten moment owa wiła wyzwala go z wszelkich ograniczeń i całej względności.

